

〔研究ノート〕

日本社会の宗教性¹⁾

——「生命主義的救済観」とカルヴィニズムの視点から——

村 田 充 八

Ⅰ はじめに

日本社会の宗教性は、日本人論の視点から、しばしば論じられてきた。日本人や日本社会を知るために、日本社会の宗教的特性を理解しなければならないことは、いうまでもない。特に、日本社会において福音宣教を推し進めようとするとき、すなわちこの非キリスト教的な「異教的」社会に福音を根づかせようとするとき、少なくとも日本人の「宗教的特性」を考慮せずにはおれないであろう。

その日本社会の宗教性を、福音宣教という視点にしばって問題にすると、日本社会においては「伝道が困難である」という論点、しばしば指摘されてきた。日本社会に福音が根づかないのはどうしてか。ここ20年来、日本のキリスト教徒数にほとんど変化がないのはなぜなのか、と。牧師や研究者たちは、それは、日本社会の宗教全般の性格、その「宗教性」にあると述べるであろう。

一方、日本社会の宗教的特性とは相容れないキリスト教の一派と称する「新新宗教」が、その会員数を伸ばしている。その教派は、明確に、一神教的立場から、多神教的土壌の日本社会に食い込んでいる。そのような理由から、日本のキリスト教宣教が進展しないのは、キリスト者による伝道の怠慢に起因するのだという発言もきかれる。たしかに、牧師や研究者は、福音宣教と日本の宗教性の問題、またその両者の関係について、真剣に考えてきた。しかし、それらの問題点に、容易に解答できないところに、日本社会への伝道が困難といわれる理由がある。

キリスト教伝道の困難性は、日本人がキリスト教の神を神として崇めるという「有神論的」な環境にないこと、日本人自身が聖書の「神」観念を理解しえないこと、と大上段に要約することもできるかもしれない。とはいえ、日本人の宗教性・精神風土については、まだ研究されねばならない部分が多くある。そこにこそ、解明されるべき日本社会の精神的特性が存在しているのではないだろうか²⁾。それは、作家大江健三郎の言葉を借りて、「あいまいな日本の私」の宗教風土・宗教倫理ということができるかもしれない³⁾。

本稿においては、日本人の宗教的特性とキリスト教の、なかでもカルヴィニズムの「神観」を対比させることを通して、日本社会の宗教性の周辺について考察を試みる。それは、日本社会の宗教意識または宗教倫理（エートス）が、日本人の宗教行動を規定していると考えているからである。社会学者M. ヴェーバーやT. パーソンズは、人間の行為は、その人間の「行為の意図」（「主観的に思念された意味」subjectively intended meaning）や人間を取り巻く「規範」（norm）によって変化することを指摘した。人間の行為は、明らかに人間の意識や社会の規範によって影響を受けている。社会の文化的特性も、社会の規範によって、影響を受けている。規範的な視点から文化について問題とするなら、文化は社会に存在する「規範」の影響を免れることはできない。ルース・ベネディクトが、その著『菊と刀——日本文化の型——』⁴⁾で述べているように、「文化の型」は、その当該の社会に存在する「規範の型」あるいは「倫理の

型」でもある。

Ⅱ 「民俗宗教」と「生命主義的救済観」

日本人の宗教性を問題にするとときに有効な視点を提示してくれる論文の一つに、対馬路人、西山茂、島蘭進、白水寛子の「新宗教における生命主義的救済観」⁵⁾がある。これは、日本の戦後の宗教的風土・宗教倫理に焦点を当てたものとして高く評価された。この「生命主義的救済観」の考察は、日本社会に伝統的に存在してきた「既成宗教」の救済観、日本社会に歴然と存在し続けてきた既成の「仏教的救済観」として代わるものとして、わが国の宗教的特性を決定づけている重要な救済観を考察したものである。宇宙や社会を一つの「生命」と見立てる「生命主義的救済観」は、「日本社会の宗教性」の理解に必要な、有効な視点を提供してくれる。

人間は、宗教的对象を奉ずることによって、その対象に、自らの精神的・物質的な救済を求めようとする。対馬たちは、この救済観を考察するにあたって、わが国の「新宗教は基本的に民俗宗教という同一の宗教的基盤に根ざしており、しかも各教団の教えの形成に際しては、既成宗教の教義ではなく、民俗宗教や他の新宗教教団の教えがもっとも大きな影響をおよぼした」⁶⁾（傍点筆者）と述べた。それは、今日の社会の宗教的土壌の大きな部分をしめている日本の「新宗教」の基盤に、民間で行われている宗教儀礼や宗教行事の中心的な位置を占める「民俗宗教」(Folk Religion)が存在しているということなのである。「民俗宗教」は、対馬たちによれば、日本社会の基層に存在し、その社会の宗教性を根底から支えているものである。日本社会の宗教的規範は、この「民俗宗教」が土台となって形成されており、その「民俗宗教」の基盤こそ、対馬たちの指摘した「生命主義的救済観」なのである。

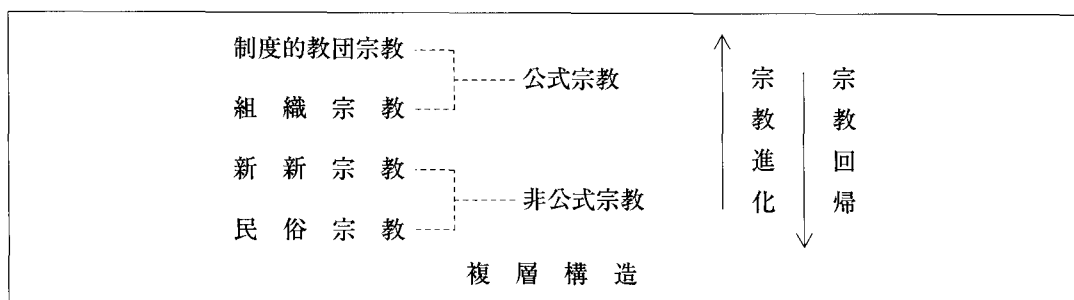
対馬たちの論点によれば、この救済観は、日本の「民俗宗教」に一貫してみられるという。

もちろん、日本社会に実在する宗教に関連して、「新宗教」の基層を形成しているのは、「民俗宗教」だけによる、ということとはできない。日本には、既成の仏教教団にみられるように、独自の教義をもって古代以来連綿とつづいている「既成宗教」が歴然と存在している。とはいえ、日本の宗教が、日本社会の基層に存在している「民俗宗教」を基盤としていることを否定することはできない。

そのことは、第一に、筆者の所属する「宗教社会学の会」が行ってきた宗教社会学的調査⁷⁾によっても明らかにされてきた。日本の宗教として組織的に整備された既成の大寺社や大教団といえども、それらを根底から支えている「通奏低音」のような宗教的特性、その「民俗宗教」的な要素から無縁ではありえない。筆者自身、1980年代のはじめごろから、宗教社会学研究を目的としたフィールド調査を始めた。その当時から今に至るまで、筆者は、今日の「既成宗教」に対抗する形で登場した「新宗教」には、日本の古代から一貫して存続してきた「民俗宗教」的特質が存在していると考えている。

この日本の宗教の根底に、「民俗宗教」が存在しているという視点は、著名な組織運動論・宗教社会学研究者である塩原勉から教えられた。それは、「新宗教」が日本の宗教史上に登場した諸宗教の混合形態であり、「新宗教」のなかに過去の日本の宗教的歴史的遺産が凝縮しているということであった。今日の日本の宗教は、過去に存在した宗教の影響下に作り上げられてきた。それは、「新宗教」の教祖たちが、様々な既成の宗教の信者であったことから明らかである。日本の宗教全体の構造を考えると、新宗教が、民俗宗教を基盤としていることは明らかである。

塩原は、論文「宗教の複層構造と脱世俗化」⁸⁾において、日本の宗教構造として、「民俗宗教」「新新宗教」「組織宗教」「制度的教団宗教」の四層が複層して存在していることを指摘した。彼は、日本の宗教の構造を、教義や組織が整備され「宗教的進化」を遂げた「既成仏教」に代



出所) 塩原勉『転換する日本社会』新曜社、1994年、87ページ。

表されるような最上層に位置する「制度的教団宗教」から、宗教的未進化のシャーマニスティックな最下層に位置する土俗的・民間宗教的なレベルの「民俗宗教」に至る四層を考え、その両者に挟まれる形で、上層からみて第二層としての「組織宗教」と第三層としての「新新宗教」を位置づけている(上図 参照)。塩原は、また「新宗教」は、この第二層の「組織宗教」と第三層の「新新宗教」とからなっていると考え、これらの四つの各層の宗教レベルは、それぞれ明確に分離したものではないことを指摘した。これらの一層から三層を支える形で、四層の「民俗宗教」が存在しているという視点は、日本の宗教構造を把握しようとする場合に、説得力をもつものといえよう。

ところで、塩原によれば、「新宗教」(=「組織宗教」と「新新宗教」)は、「制度的教団宗教」と「民俗宗教」の間の層をしめて、両方の特性をもっており、各層の宗教的特性は明確には区別できないものと指摘している。たとえば、「組織宗教」や「新新宗教」は、その「複層構造」の中心的な層を構成し、「制度的教団宗教」と「民俗宗教」の両者の特性の影響を受けているということになる。初期には、個人的な宗教者である小さな神々によって創唱された「新新宗教」が、次第に「既成宗教」のもつ教義を学び、組織を整備していく過程で、大規模教団化して整備された組織をもつ「組織宗教」となっていく。また「新新宗教」は、根本的に、シャーマニスティックな「民俗宗教」の影響を受けているのである。

このように、第一に、日本社会の宗教的土壌として、「民俗宗教」が存在していることを、第二に、「民俗宗教」の根本的な救済観こそ、対馬たちの指摘する「生命主義的救済観」であることを、まず確認しておく必要がある。

Ⅲ 「新宗教」と「生命主義的救済観」

対馬たちの指摘した「生命主義的救済観」について、聖書の論点との相違を端的に整理しておこう。

この「生命主義的救済観」の第一の視点は、対馬たちの論点によると、宇宙や世界を「一個の生命体、『生きもの』とみる」⁹⁾ ことにある。「宇宙全体が一個の生命体とされることから、その一部として存在している万物は本質的に生命のつながりによって調和的に結びついている」¹⁰⁾ ことになる。したがって、人間は、状況が整えられた場合には、宇宙全体の生命と合体することができ、宇宙に存在する生命力そのものを身につけることができるようになる。これは、日本の宗教的特性が、宇宙一体観的な汎神論的世界観をもっていることを示している。宇宙そのものが一つの「生命」であるという視点によれば、宇宙は、単なる「モノ」ではなく、生きている「生命」である。ここに、「生命」に対する独特な崇敬の念がでてくる。そこには、生きている「生命」としての宇宙を崇めるという視点が生じる。それは、人間を取り巻く自然そのものを崇めるという視点でもある。自然を崇めることは、自然そのものに「生命」の宿り

を意識することである。そこには、自然を崇拜の対象と考える視点がでてくる。それが、「生命主義的救済観」に関する次の第二の論点にもつながっていく。

対馬らの指摘した第二の特性は、「万物の生命を生み出した根源」を、万物の「内に働いて、それらを日々絶やすことなく生々化育している源泉」¹¹⁾ ととらえていることである。対馬たちは、この宗教的な「根源者」は「宇宙の大生命」そのもので、その神性は一見するに「超越者」のようにも考えられるが、「現に生きている万物の生命活動をたえず内側から支えているという点ではむしろ内在者」¹²⁾ であると指摘している。

聖書においては、万物の創造者なる神と被造物との間には絶対的な隔絶が存在する。聖書では、創造者なる神と被造物が、同列に結びつくことはない。ただし、聖書においても、天と地と海のすべてのものを創り、それを統べ治められる創造者が、被造物としての人間に内住し、人間を支えられるという視点がある（「ローマの信徒への手紙」8章26節）。しかし、根本的には、創造者と被造物とを同列にとらえることはできない。この論点は、聖書と日本の「民俗宗教」の「根源者」が、根本的に違うことを提示する。「民俗宗教」的「根源者」観しか知らない人間にとって、聖書の述べる「根源者」と被造物の関係を明確に把握することはかなり困難なことである。

この第一と第二の論点については、オランダの汎神論者スピノザ（1632-77）が、その主著『エチカ——倫理学——』¹³⁾ において、「定理18 神はあらゆるものの内在的原因であって超越的原因ではない」¹⁴⁾、「神の外にあって自立するようないかなるものも存在しえない」¹⁵⁾ と述べている視点にあてはまる。「神即自然」と考えるスピノザの視点、「神を自然と等置する」¹⁶⁾ 汎神論性こそが、何よりも「生命主義的救済観」の本質であるということができよう。

ここで問題とすべきことは、この宇宙の大生命としての「根源者」の視点が、たとえば「す

べてのものは、神から出て、神によって保たれ、神に向かっている」（「ローマの信徒への手紙」11章36節）というような聖書の視点とは明らかに異なることにある。「生命主義的救済観」の「根源者」は、至高の創造者としての聖書の神とは異なる。汎神論が有神論と決定的に違う点は、前者が、「根源者」と「根源者」から派生した自然（被造世界）の合一を可能と考える点にある。汎神論においては、「根源者」から派生した万物は「根源者」としての神にもなるのである。汎神論的な「根源者」は、しばしば、肉体をもった存在として目にみえる形で表象される。それは、肉体をもって、人間が「根源者」、すなわち汎神論的な神の位置に達しうることを示すよき例である。「根源者」が、万物のなかに下り来て、万物を内側から支えている状態は、その万物が「根源者」となった状態でもある。神霊が植物に宿ればそれが聖なる存在として認識され、崇められることを想起すればよからう。一方、聖書の世界には、そのような視点は存在しない。

対馬たちのいう「生命主義的救済観」の第三の点において、注目すべき論点は、「人間の生命」についての視点である。「生命主義的救済観」によれば、人間は、「根源的生命によって産み出され、育まれている存在の一つ」であり、また「人間の内部には根源的生命の力が働いている」¹⁷⁾、と把握されている。これは、先述したとおりに、究極的に、人間は神になりうるという論点である。対馬たちが述べているように、結局、「人間は神の分身、神の子、神の容器、根源的生命の支流」となりうる存在で、「人間の本性は神聖、無垢、純粋、完全無欠であり、根源的生命に帰一、合一することが可能」¹⁸⁾ となる。それは、人間を神と同列にとらえ、人間を立法者の位置に引き上げる論点である。そこでは、人間自身を神の位置まで引き上げることが可能となり、創造者なる神と被造物の区別は不可能となる。それは、対馬たちのいうように、人間が神になるという「おおかさ」をもつ宗教的特性でもある。しかし、それが聖書の論点

とかけ離れたものであることはいうまでもない。

第四に、「生命主義的救済観」は、死後の世界より現実世界における「現世中心主義」¹⁹⁾的な救済観であるとされる。儒教研究者加地伸行がその著『儒教とは何か』²⁰⁾において、儒教文化圏の人々は、「この現在、この現実を家族とともにどう生きてゆくのか、ということを懸命に考え行動する生活者」²¹⁾であり、「現世への執着に満ちていた」²²⁾ことを指摘している。儒教が、「日本人の心に根深く生きている」²³⁾ものであることを疑う者はいないであろう。その中心的な論点は、現世中心主義的な視点であるとされる。それは、この現実の社会における利得、宗教的には、現世利益を追求する論点でもある。これは、「新宗教」が、現在の宗教的に剝奪された民に対して、多くの現世利益を与えることによって発展したものと無関係ではない。「民俗宗教」の根底に存在する「生命主義的救済観」は、「現世肯定」の論点から強い影響を受けている。周知のとおり、カルヴィニズムは、人間に対し、現世逃避をするのではなく、この世における神の器として、主の御国の進展のために生きることをすすめる。しかし、カルヴィニズムには、この世ではなく、天の御国に宝を積むという視点が第一義的であることはいうまでもない。

対馬たちの視点にしたがって、「生命主義的救済観」の残余の特性について、以下簡単にふれておこう。第五に対馬たちは、「悪と罪」の視点について指摘している。彼らは、「生命主義的救済観」が、「宇宙が活力に満ちあふれていて全体が調和している状態」が善ととらえられ、「救済とは悪の状態、罪に堕ちた状態からの脱却を意味する」²⁴⁾と指摘している。一般に、後にも述べるが、神道における「お祓い」や「禊ぎ」の儀礼は、人間の罪を根元的に取り除くという点については問題にしない。聖書の根源的な罪は、「お祓い」程度の儀礼を通して、浄化されるようなものではない。しかし、「民俗宗教」的な罪観は、少々汚れている人間の罪の状態を「清め」「拭う」ことができる点に特

性がある。その意味では、「生命主義的救済観」においては、聖書的な人間の罪の贖いなど問題にはならない。そこでは、罪の贖い主としての主イエス・キリストの働きを理解することは困難であろう。そもそも、「民俗宗教」的な視点においては、聖書の指摘する「罪」の意識を理解することは、困難であるという結論に達する。

第六に、「生命主義的救済観」においては、人間の救済は「根源的生命との調和」²⁵⁾を通してもたらされるという。第七に、対馬たちは、根源的生命との調和こそが、人間の「救済状態」²⁶⁾であると指摘している。「民俗宗教」においては、根源的な生命と人間が一体化するところに救いが完成するとされるのである。第八に、対馬たちは、「生命主義的救済観」では、宗教教団の教祖は、「根源的生命の究極の媒体、または流出口」としての「生き神」²⁷⁾となることができる」と指摘している。そこには、人間は、究極的には根源的生命と合体できるという論点が成立してくる。

さらに、この「生命主義的救済観」の「救済状態」に関連して一つの点のみを指摘しておこう。それは、前掲論文「新宗教における生命主義的救済観」の執筆者の一人で、1970年代はじめからの宗教的特性を「新新宗教」という用語を用いて説明した西山茂が、「気枯（けが）れ社会の実感宗教」²⁸⁾という論文において論じていることに関連している。西山によると、「気（け）」とは「生命エネルギーの満ちた状態」²⁹⁾をいう。「それがどんどん減って行って、エンプティになる」³⁰⁾状態を「気枯れた状態」という。西山の論文は、1996年に刊行されたが、彼は、日本社会の今日的な宗教的状况は、「気枯れた状態」であると指摘している。

西山によれば、日本の「新宗教」とは、本来、「心と体、精神と物質、主体と客体（環境世界）、これらを分けずに丸ごと考え、全体としての救済を説く」³¹⁾ものなのである。それが、今日、「気枯れた状態」になっているというのが、西山の指摘である。これは、言い換えると、日本の「新宗教」の特性とされる「生命主義的救済

観」そのものが、今日「気枯れ」状態にあるということであろう。西山は、「生命主義的救済観」が「気枯れた」状態が、今日のわが国の宗教的状态であることを説明しようとしたともいえよう。西山は、今日の日本には、「私たちの日常の生命の営みが本当の意味で生き生きとしていれば、躍動できていれば、わざわざ非日常的で極端な神秘体験に魅力を感じるということもなくなる」³²⁾であろう、と指摘している。西山の論点は、今日の日本社会の宗教状況においては、その本質である「生命主義的救済観」そのものが、その特性を十分に発揮していないことを、それが実際に「丸ごとの救済」³³⁾を与えていないことを、指摘しようとしたのである。

西山は、また、今日の感性を重視する「感じたい症候群」³⁴⁾の若者たちに満足感を与えない「気枯れた」宗教的状态が、日本の宗教社会を覆っていることを指摘している。西山によれば、日本の宗教は「生命主義的」であるにもかかわらず、そこに「躍動」する「気」が次第に減少しているというのである。実際、このような「気枯れた宗教状態」に、「丸ごとの救済」と極端な神秘体験をセールス・ポイントとする宗教が「ラッシュアワー」のように生起してくるのも不思議なことではない。

この「気枯れの宗教」の視点は、今日の福音宣教を考えるうえに、一つの大きなヒントを与えてくれる。それは、すべての生活領域において、若者たちが、真に自らの生命エネルギーを「実感」できる宗教を求めているということでもある。阪神大震災の後に、多くの若者たちが生きる「実感」を求めて、生命の「躍動」を感じ取ることでできるボランティア活動にいそしんだことは、記憶に新しい。日本の社会の「新宗教」的特性としての「生命主義的」な特性が、今日の若者の心性をとらえ切っていない現実には、真の救済を教える福音宣教の拡大の可能性を開示するものに他ならない。そのような真の「救済」そのものが、若者には必要ない時代であるとする考え方もあろう。しかし、現実には、若者を中心に「私探し」が行われるように、今

日は、何か生きるエネルギーの充満を求めている人々に対し、福音が浸透する可能性をひめている時代でもある。現に、20世紀末の「世紀末」といわれる今日に、自らのアイデンティティを求めて、右往左往する若者が多く存在する。混沌の度を深める社会において、若者たちが、宗教的渴望状態にあるとするなら、今日の日本社会は、キリストの福音が十分に浸透する可能性をもつ土壌でもある。

しかし、また「新宗教」の信徒は、今日の日本人のなかでも、最も自覚的な宗教行動をすると考えられる。前掲の対馬たちも、「新宗教」が信者たちに与える救いの恵みは、単に「新宗教が現世利益に関心を寄せている」³⁵⁾だけにとどまらず、今日の日本の宗教性に大きな影響を与えていることを指摘している。「気枯れ」社会において、「新宗教」の指導者は、虎視眈々と若者の心性に浸透することをねらっている。日本の「新宗教」は、その根底に、日本人の宗教的心性と一致する信仰構造 (religious belief-system) を整備している。したがって、「新宗教」が熱心に布教を開始したときには、日本社会における福音伝道はますます困難になろう。

Ⅳ 有神論的規範としてのキリスト教

ここで、「生命主義的救済観」と好対照をなすと考えられるカルヴィニズムの社会的規範を一つの例にとり、その視座から「生命主義的救済観」の宗教性・神観についての確認作業に入りたい。「生命主義的救済観」にカルヴィニズムを対照させたのは、筆者の所属教会が改革派教会であるという以外に、意図はないことを断っておかねばならない。筆者の意図は、前節において提示したような「生命主義的救済観」を対照させる視点として、キリスト教の聖書的な伝統に基づく「有神論」の立場を浮かび上がらせたいということにつきる³⁶⁾。その有神論的な視点を説明する上に、カルヴィニズムの視点は有益と考えるからである。

有神論的な世界観の一つの代表として、ここ

に、ジャン・カルヴァンの神観・聖書観を提示することができるであろう。それは、現実の生活のなかに、神の福音を飾り、神に仕える生活を実践することを重視する。その神観・聖書観を真正面から取り上げることは、筆者の能力をはるかに超えているが、カルヴィニズムは、「生命主義的救済観」とは好対照をなすと考えている。

カルヴァンは、聖書に常に真実な信仰を堅持しようとした。その生活は、聖書の神を正しく崇めようとするものであった。聖書の神は、「生命主義的救済観」にみられる神観では理解できないものである。聖書の神は、「生命主義的」な宇宙一体観的な神とは根本的に異なる。聖書の神は、万物の創造者なる神であり、存在において、すべてを超越しておられる方である。その神を神として正しく認識し、神に従い仕えようとする生活が、有神論的な生活である。それは、カルヴァンが述べているように、「神を正しく崇める」生活ということに尽きる。

カルヴァンは、『ジュネーヴ教会信仰問答』³⁷⁾の問7において、「では、神を正しく崇める仕方は何でしょうか」と問い、答として次のように述べている。

「神に私たちの一切の信頼を置くこと。みこころに服従しつつ、神を全生活を挙げてはめたたえるように努めること。何かの窮迫に悩まされる毎に神の内に救いを求め、およそ求めてよい善きものはすべて神に祈り求めること。そして最後に、神こそ一切の善きものの唯一の作者であられると、心でも口でも認めることであります」

そこには、徹底して聖書の神、「一切の善きものの唯一の作者」に従い、その神をはめたたえ、信頼し、その神こそが一切の創造者であることを告白しつつ、生活することを奨める厳密な有神論的規範が示されている。神を崇める生活とは、神を徹底して知る生活である。それは、また神によって自分自身の贖いの必要性を知る

生活でもある。そのような社会的規範が、人間の全生活領域に決定的な影響を及ぼす。そこに存在する社会倫理は、神の召し (Beruf, calling) に答えることである。その神に応答する (verantwoorden, response) ことは、神に召された者にとって、責任 (Verantwortung, responsibility) となる。神に応答することは、神に仕えることである。神への応答は、諸個人に厳しい自己吟味、罪の深さの自覚を迫る。このことは、M. ヴェーバーが、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』においても、指摘しているところである。

カルヴァンが、主著『キリスト教綱要』の冒頭に「キリストについての適切な知識を正しく受け」³⁸⁾ ることの重要性を指摘したことは、キリスト者にとっては、心にとめておくべきことである。有神論的生活とは、全生活領域において、一貫して、聖書に示されているキリストについての知識を適切に持ち続けようとする生活でもある。それは、同じく『キリスト教綱要』の第I篇の標題「創造主なる神を認識することについて」³⁹⁾ においても指摘されているように、創造主を適切に認識することを要請する。「神を知る知識と、われわれ自身を知る知識とは、結び合ったことがら」(同書、第I篇第1章)⁴⁰⁾ だからである。

聖書の神についての認識をもたない日本的な宗教的特性においては、創造主としての神の意識は、まったくない。カルヴァンにとっては、創造主としての神を知らずして、人間自身の根本を知ることにも不可能となる。カルヴィニズムの論点には、明確にキリスト教的「世界観＝人生観」として裏打ちされた生活が存在しているのである。

カルヴァン研究者のヘンリー・ミーター (H. Henry Meeter, 1886-1963) は、『カルヴィニズム——その神学と秩序の理念——』⁴¹⁾ の第1章「カルヴィニズムの根本原理——統一的・全包括的思想体系としてのカルヴィニズム」において、カルヴィニズムとは、神学の領域のみならず、「それは人生観及び全體としての宇宙に就

ての見解、即ち世界観＝人生観を展開する」⁴²⁾と述べている。それに対して、「生命主義的救済観」は、世界観・人生観として人々の精神的な機動力となりうるものではない。「生命主義的救済観」においては、人々は宇宙のうちに神を感じ、その神の「生命」に自らを一致させようとするであろう。しかし、その「生命主義的」な神の導きによって自らを律し、その神の栄光のために生きるという人生観が導かれることはない。ミーターによるまでもなく、「カルヴィニズム」の中心思想は実にその偉大なる神の思想⁴³⁾である。これに対し、日本の「民俗宗教」が内包する「異教的」宗教性とは、社会の宗教的な特性が、絶対的主権をもつ神を神としない、神に栄光を帰することのない、神の代わりの何ものかに主権をおいた人生観・世界観である。「生命主義的救済観」においては、端的にいえば、宇宙の「生命」としての神が、人間に宿り、その人間が神になる。そこには、聖書が示す「神の思想」は存在しない。日本の「民俗宗教」的な基盤においては、人間と内在的な神との調和が問題となる。その神と合一することに重点がおかれ、人々は神を崇めるところか、神と一体となることに力を尽くす。それは、自然界に存在する神と調和することでもある。そこには、世界観＝人生観としての全生活を包含する思想体系は生まれてこない。

有神論的な世界観については、またオランダの神学者・政治家であったアブラハム・カイパー (Abraham Kuyper, 1837-1920) が、アメリカのプリンストン大学に招かれて行った講演『カルヴィニズム』の第二講 (Second Lecture) の “Calvinism and Religion” において、「異教的宗教性」の本質を追求する過程で、四点にわたって問題提起を行っている⁴⁴⁾。

カイパーは、「異教的」宗教性に関連し、「宗教は神の為に存在するか、人の為に存在するか」⁴⁵⁾と指摘している。この問題に関連し、カイパーは、「宗教は自己中心的即ち人の為であるべきでなく、神中心的即ち神の為に存在するものであらねばならぬ」と述べている⁴⁶⁾。「生

命主義的救済観」には、神が「人のために」、人間に内在されるという視点は存在するが、人間が「神のために」存在するという視点はない。「生命主義的救済観」における神は、究極的に人間のためにあり、何よりも人間が中心的な支点として考えられている。神と人間の関係においては、「生命主義的救済観」には、神よりも人間に焦点が置かれている。

第二に、カイパーは、「宗教は直接的に作用しなければならぬか、或は仲保的に作用しなければならぬか」⁴⁷⁾と指摘し、「宗教の作用は人の介在により仲保的になされてはならぬ、然らずして直接的に心情其物に於てなされねばならぬ」⁴⁸⁾と述べている。それに対して、「生命主義的救済観」においては、対馬たちによれば、「人間は神の分身、神の子、神の容器、根源的生命の支流」⁴⁹⁾となりうるという。そこには、神が人となる視点に関して、「仲保」される主イエス・キリストの存在というような論点は存在しない。「民俗宗教」の重要な要素であるシャーマンは、「神がかり」した巫女である場合が多い。巫女は、一見、「仲保者」のようでありながら、結局は神と合一する。巫女は、神がかりする存在である。巫女は、どのように形容されようと、人間存在には違いないのであり、人間を超えた存在とはなりえない。

第三に、カイパーは、「宗教は其の作用に於て局部的であるべきか、然らずして我等の人格的存在の全體を包括しなければならないものであるか」⁵⁰⁾と指摘している。そのことは、有神論的な世界観＝人生観としてのカルヴィニズムの本質を突くことでもある。カルヴィニズムは、使徒パウロが、「だから、あなたがたは食べるにしろ飲むにしろ、何をするにしても、すべて神の栄光を現すためにしなさい」(「コリントの信徒への手紙一」10章31節)と述べているように、「何をするにしても」という条件をもっている。それは、明らかに「局部的」な思想体系ではない。カイパーは、「宗教は生活の傍流として局部的に作用すべきものであってはならぬ、然らずして我等の全存在を支配するもので

なければならぬ⁵¹⁾と述べている。

一方、日本の「民俗宗教」の種々様々な神々を考察し、「良縁」「安産」「就職」「受験」祈願から、さらには「ボケ封じ」に効くなどなど、神々の機能が分化していることを想起するとき、それらの神々は、根本的に聖書の神とは違うことが判明する。

第四に、カイパーは、「宗教は常態的意味の上に立つか、或は然らずして變態的即ち贖罪的特質を有すべきものであるか⁵²⁾と問いかけている。その説明として、彼は、「宗教的特質は救済的であらねばならぬ。換言すれば墮落せる人間性の肯定にあらず、贖罪によれる新生に於て本源的位置に回復せられたる新しき人を造り出すことである⁵³⁾と述べている。聖書は、根本的な人間の救いを問題とするのに対し、「民俗宗教」にみられる救いは、すでに述べたように、根本的な人間の罪を指摘することなく、人間にその「変革」、「回心」を迫るものではない。

このように、ミーターの『カルヴィニズム』やカイパーの『カルヴィニズム』全体を通して、その内容を検討するとき、カルヴィニズムとの対照のうちに、聖書の宗教性とは明らかに異なる異教的宗教性が浮かび上がってくる。

異教的宗教性は、カイパーによれば、「要するに人の安全・自由・向上若しくは死の克服を目的とするところの人の為に立てられたる宗教であるに過ぎない⁵⁴⁾のである。しかも、彼は、「自己中心的宗教の不可避的結末⁵⁵⁾として、「自己中心的宗教は人の利己的関心の満たされると同時に贅物となり久しからずして消滅する⁵⁶⁾と答えている。聖書の神は、カイパーが指摘しているように、「被造物のために存在しない、被造物こそ神のために存在する⁵⁷⁾のである。「宗教の導因の凡ては神より来る、決して人より来らない⁵⁸⁾のである。

カルヴァン研究者ヴィルヘルム・ノイザー(Wilhelm Neuser, 1926-)も、その著作『カルヴァン』⁵⁹⁾において述べているように、カルヴァンは、徹底して「救われるための人間のいか

なる共働(神人協力説)も排除⁶⁰⁾しようとしたのであり、「祝福を与える信仰は、徹頭徹尾神の賜物である⁶¹⁾ことを主張した。聖書の神は、至高の神なのである。

V 「否定の論理」の欠如と権威主義

前掲のカイパーはまた、キリスト教は「贖罪の宗教」であるとも指摘している。この「贖罪」という観点は、わが国の「生命主義的救済観」には存在しないものである。「生命主義」の宗教性は、人間は徹底して救われねばならない罪なる存在であるという、自己の「否定の論理」ともなっていないのである。

日本文化思想史の家永三郎は、『日本思想史に於ける否定の論理の発達』⁶²⁾において、「否定の論理」とは、「神と人、無限者と有限者との絶対否定的対立⁶³⁾のことをいうと述べている。家永は、日本思想史に登場する「否定の論理」について検討し、日本の贖罪観は、「祓えの力」が「穢れを清める」程度のものであるという。家永は、また、一部に「否定の論理」も存在したが、一般には、日本の思想史の伝統には、「否定の論理」が育たなかったことを鋭く指摘している。その理由として、家永は、日本思想史においては、人間の内在的な力が強調され、人間の「悪」の問題に対する格闘がなされてこなかったことを提示している。

彼は、わが国の思想の伝統には、「人間性に対する強き自信⁶⁴⁾が存在しており、そのことが、わが国に決定的な「否定の論理」を発達させなかった理由であると述べている。家永のこれらの論点は、「生命主義的救済観」が徹底した贖罪観をもたなかったという論点を説明するものとして、興味深い。日本の社会には、「否定の論理」は育たなかったのである。一方、その「否定の論理」こそ、聖書を貫徹する論点でもある。聖書が、神と人間は決定的に違うこと、人間は全的に墮落していること、主イエスによらずして救いの道はないこと、などを提示しているように、聖書においては、有限者を有限者

として位置づけ、それを「否定する」論理が貫徹されている。繰り返すまでもなく、「お祓い」という論点は、「否定の論理」とは相容れないものである。

日本思想史における「否定の論理」の決定的な欠如は、日本社会の「社会的性格」を性格づける重要な点でもある。たしかに、日本思想史上には、大化の改新の時代のように、神道的な土壌に仏教が受容されることによって、その前提としての神道が否定される局面も存在している。とはいえ、日本歴史を一瞥するとき、そこには、徹底した「否定の論理」が、これまで育たなかったという事実を直視する必要がある。それは、2000年にわたって、日本思想史上に、「生命主義的救済観」が連綿と維持されてきたということを物語っている。その歴史的意味は、福音宣教にとって、重大な問題点を含んでいるということになる。

人々が自らを否定する経験をもたない「否定の論理」の欠如は、自らを権威者としてたてる日本社会の権威主義的な「社会的性格」と結びつくことが、しばしば指摘されてきた。権威主義の特性について、提示した代表的研究には、テオドル・アドルノ (Theodor Adorno, 1903-69) たちの著名な研究書『アドルノ 権威主義的パーソナリティ』⁶⁵⁾ がある。これは、「社会的差別についての研究」としても知られている。この研究を指導したドイツの社会研究所長のマックス・ホルクハイマーは、この「権威主義的人間の類型」について、「力と権威に対して盲目的に従属していこうとする」⁶⁶⁾ 人間類型であると整理している。これらの性格は、「潜在的にファシスト的な性格」⁶⁷⁾ であるとともに、「因襲性、権威主義的な服従、攻撃性、投射性」⁶⁸⁾ などに富む性格であると述べている。

筆者は、以前より、権威主義の特性が、近年の日本宗教の特性と強い類似性をもっていると考えてきた。たとえば、上述の「因習性」は、すでに存在しているものを、無批判に受け入れる態度に現れる。すなわち、「習俗」として宗教を問題にするときの視点である。「投射性」

とは、「粗野で危険なものが世界に増大しつつあると信じこむ傾向」⁶⁹⁾ であり、それは「新新宗教」の終末信仰の強調と結びつく。「霊」や「術」(呪術)を重んじる「新新宗教」は、この世の終末を宣伝することを常とし、人々に恐怖心を引き起こすことによって、信者を取り込もうとすることが多い。また、権威主義的な「偏見をもつ人びとの側には反ユダヤ主義と反民主主義の諸感情の結合」⁷⁰⁾ があるとされる。

このような権威主義の特性は、自己中心的な、人間中心主義的な宗教の特性と異様なほどに結びつく。しかも、権威主義は、人間の権威を絶対化することによって、神なき社会を作り上げる。そこでは、この世において、人間の社会における権威をもつものと、もたないものを峻別する。そのような社会には、人間の権威を超越した聖書の神の権威という視点はでてこない。

神なき社会においては、人間には根本的な「贖罪」が必要であるという論点は、浮かび上がってこない。アドルノたちは、権威主義的人間は、絶対的権威をもっているとされる人間に服従するか、またはその権威に従いながら、自らの権威の下に位置する人々に対して、強圧的な態度をとり、そこに精神的な安寧を得ようとするか、のどちらかであることを指摘している。それらの権威主義的大衆は、全体主義国家のもとで、自民族中心主義的思想を実践していった人々でもあった。それらの人間は、国の最高権威者、絶対主義的為政者、家の家長であった。そのような社会は、特定の人間を絶対化することはあっても、神という人間を超えた存在を強く意識することはなかった。人間が人間を支配し、支配者が被支配者を絶対的に服従させようとする社会には、神と人間の関係は生まれてこない。前掲のカイパーは、真の宗教は人間性を肯定するものではなく、人間には贖罪が必要であることを提示した。特定の人間を神のように絶対的な権威者とみる思想背景からは、決定的に自らを否定し、神の被造物として人間を顧みる論点は生起しない。家永やアドルノが指摘した日本の思想や「社会的性格」は、そこにカイ

パーのいう贖罪の視点が、決定的に欠如していることを裏づけるよき材料である。

さらに一つ重要な視点を、指摘しておかねばならない。日本人の心性には、「お祓い」「禊ぎ」というような視点がみられる。そのような「贖罪」観に類似した視点が日本社会に存在するとしても、その贖罪観には全的に墮落した存在としての罪ある人間の視点が欠けている。日本人の罪性観は、「祓い」「禊ぎ」によって清められる程度のものであるといえよう。このような論点に立つとき、完全なる仲保者としての主イエス・キリストによる罪の贖いという視点は、でてこない。それは、せいぜい宗教集団の信者のなかで霊的とされる人間や偶像が、仲保的に人間の汚れを清める程度のものであるであろう。このように、日本人の贖罪観は、聖書の贖罪観とは決定的な相違がある。

これらの論点は、日本における福音宣教の困難性と直結する。日本人は、自らを否定した経験もなく、罪の贖いを必要とすることもなく、ひたすら因習的な価値の権威を信じて、その権威づけにしたがって生きてきた側面がある。そこに、キリスト教が聖書の神による救いの必要性を説くことは、日本人の思考の限界を超えた事柄なのである。しかし、一方、そのような因習的な社会的風土に生きてきた者たちが、キリスト教信仰に入った事実も数多くある。それはまた、「生命主義的救済観」に代表される異教的な日本的宗教性の土壌のなかに、聖書の神の言葉の種が撒かれ、その実を实らせる可能性があることを示している。その福音宣教の業を強く支援されるのが、聖書の神である。

Ⅵ おわりに

日本社会の宗教性の周辺を、端的に論じてきた。その作業は、日本人の「生命主義的救済観」、「否定の論理」の欠如、権威主義的性格を説明しながら、それとは異なる聖書の神の視点を明示することであった。日本の宗教性を浮かび上がらせるためには、まず、聖書の語る視点との

対比を明確にすることが大切であろう。とはいえ、日本の汎神論的宗教性と聖書の有神論的視点对立関係を指摘するだけでは、福音宣教に益するものはでてこない。

すなわち、聖書は、すべてのものに雨を降らせ、すべてを統べ治められている全能の父なる神の存在を指し示している。すべてを創造され、墮落した人間に対し、主イエス・キリストをこの世に送ることを通して、贖いのわざを完成された神を思うとき、単にキリストの贖いのわざにあずかることによって再生された者と、日本的な「民俗宗教」の影響下にある非再生者の対立関係を強調するだけでは、福音宣教に資するものはでてこないのである。何よりも大切なことは、両者の対立関係を明確にすると共に、今度は、このような「民俗宗教」を土壌とする異教的宗教性と、神の国を広げようとする聖書の視点の間に、どのような接点を見いだすのかということである。それについては、すでに多くの研究が行われてきたが、それらの検討が次稿以後の課題となる。

注

- 1) 本稿は、日本福音主義神学会第8回全国研究会議編『今日の宗教的混沌と宣教の責務——真の宗教性の回復のために——<講演要旨集>』（1996年11月、日本福音主義神学会）所収の筆者の講演原稿「日本社会における人間の宗教性」の一部をもとに大幅に加筆修正した。敬愛する森井淳吉先生と、親しく交わりが許されたことを心から感謝している。
- 2) 宗教研究者自身は、日本社会に属している。そのことによって、研究者自身は、自らを研究対象の日本社会の宗教性から切り離すことが難しい。そのことも、困難な問題のひとつである。
- 3) 大江健三郎『あいまいな日本の私』岩波新書、1995年、参照。
- 4) ルース・ベネディクト、長谷川松次訳『菊と刀——日本文化の型——』現代教養文庫、社会思想社、1967年。
- 5) 対馬路人、西山茂、島蘭進、白水寛子「新宗教に

- おける生命主義的救済観』『思想』No. 665, 1979年11月, 92-115ページ。
- 6) 同上書, 92ページ。「新宗教」は、一般に、江戸時代中期以降に創出された神道系の新しい宗教から、大正期以降の大本教、更には戦後大きく成長した創価学会・立正佼成会などを含むとともに、1970年代以降に「雨後の筍」のように急成長した「霊術」と「奇跡」を重んじる宗教全体を指している。「新新宗教」は、「新宗教」のなかでも、1970年代以降に成長した宗教を指し、宗教社会学者西山茂が命名したものである。それは、西山の「新宗教の現況——『脱近代化』にむけた意識変動の視座から——」(『歴史公論』中央公論社, 1979年7月, 33-37ページ)に詳しい。「民俗宗教」(folk religion)は、日本社会のなかに存在している民衆によって担われた土着の宗教全体を指して用いる。これは、日本社会の宗教性の基層を占めている。
- 7) 宗教社会学会編『生駒の神々——現代都市の民俗宗教——』創元社, 1985年。宗教社会学会編『宗教ネットワーク——民俗宗教, 新宗教, 華僑, 在日コリアン——』行路社, 1995年。宗教社会学会編『神々宿りし都市——世俗都市の宗教社会学——』創元社, 1999年。
- 8) 塩原勉『転換する日本社会——対抗的相補性の視角から——』新曜社, 1994年, 82-95ページ。
- 9) 対馬他, 前掲書, 93ページ。
- 10) 同上書, 94ページ。
- 11) 同上書, 95ページ。
- 12) 同上書, 96ページ。
- 13) スピノザ, 畠中尚志訳『エチカ——倫理学——』岩波文庫, 1975年改版, 上・下。
- 14), 15) 同上書, 上, 64ページ。
- 16) 畠中尚志「『エチカ』について」, スピノザ, 前掲書, 15ページ。
- 17), 18) 対馬他, 前掲書, 96ページ。
- 19) 同上書, 98ページ。
- 20) 加地伸行『儒教とは何か』中公新書, 1990年。
- 21) 同上書, 226ページ。
- 22) 同上書, 174ページ。
- 23) 同上書, 230ページ。
- 24) 対馬他, 前掲書, 99ページ。
- 25) 同上書, 100ページ。
- 26) 同上書, 101ページ。
- 27) 同上書, 102ページ。
- 28) 西山茂「気枯(けが)れ社会の実感宗教」『東洋学術研究』第35巻第1号, 1996年。
- 29), 30) 同上書, 118ページ。
- 31) 同上書, 131ページ。
- 32) 同上書, 142ページ。
- 33) 同上書, 131ページ。
- 34) 同上書, 137ページ。
- 35) 対馬他, 前掲書, 92-93ページ。
- 36) 日本福音主義神学会全国研究会議(1996年11月27日)において、筆者が講演を行ったとき、一人の牧師から、「どうしてカルヴィニズムでないといけないのですか」という質問がなされた。そのとき、カルヴィニズムを選択したことに意図はないのであり、一つのキリスト者の生き方として、カルヴィニスト的な生き方を考察したに過ぎない、とお答えした。その気持ちにかわりはないが、現実の社会において主を証しするというカルヴィニスト的な生き方に、日本の「民俗宗教」的要素とは異なる救済観・生き方があると考えたのである。
- 37) ジャン・カルヴァン, 渡辺信夫訳『ジュネーヴ教会信仰問答』新地書房, 1989年, 10ページ。
- 38) ジャン・カルヴァン, 渡辺信夫訳『キリスト教綱要I』新教出版社, 1962年, 19ページ。
- 39) 同上書, 45ページ。
- 40) 同上書, 47ページ。
- 41) ヘンリー・ミーター, 原良三訳『カルヴィニズム——その神学と秩序の理念——』新教出版社, 1949年。この訳書の原著は、1939年に出版された初版である。現在は、改訂者によって初版に一部付加された第六版を入手することができる。それは、H. Henry Meeter, revised by Paul A. Marshall, *The Basic Ideas of Calvinism*, 6th edition, Baker Book House, 1990。
- 42) 同上書, 17ページ。
- 43) 同上書, 20ページ。
- 44) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Ninth Printing, 1976。「異教的」という用語については、単に、聖

- 書に基づくキリスト教とは異なる思想・生活などすべてを称して用いた。
- 45)~47) アブラハム・カイパア, 上田丈夫訳『カルヴェニズム』再版, 長崎書店, 1935年, 61ページ。
- 48) 同上書, 62ページ。
- 49) 対馬他, 前掲書, 96ページ。注18) 参照。
- 50) アブラハム・カイパア, 前掲書, 61ページ。
- 51) 同上書, 62ページ。
- 52) 同上書, 61ページ。
- 53) 同上書, 62ページ。
- 54)~56) 同上書, 64ページ。
- 57) 同上書, 65ページ。
- 58) 同上書, 66ページ。
- 59) ヴィルヘルム・ノイザー, 池永倫明訳『カルヴァン』一麦出版社, 1996年。
- 60), 61) 同上書, 167ページ。
- 62) 家永三郎『日本思想史に於ける否定の論理の発達』新泉社, 1973年。
- 63) 同上書, 22-23ページ。
- 64) 同上書, 97ページ。
- 65) テオドール・アドルノ, 田中義久・矢沢修次・小林修一訳『アドルノ 権威主義的パーソナリティ (抄訳)』青木書店, 現代社会学大系第12巻, 1980年。
- 66) 同上書, 3ページ。
- 67), 68), 同上書, 444ページ。
- 69) 同上書, 55ページ。
- 70) 同上書, 515ページ。

(1999年12月14日受理)